القطبي

تاليف

الشّيخ قطب الدين أبو عبد الله محمّد بن محمّد التحتاني الرازي رحمه الله

٦٩٢ـ ٧٦٦هـ

بتحشية العلام محمّد رونق علي الردولوي رحمه الله

طالب دعا محمد احمد عفی عنہ

ج: رسالہ شمسیہ کے مصنف : علامہ شمس الدین محمد بن محمد۔ قطبی کے: ابو عبداللہ قطب الدین مسعود بن رازی تحتانی (م 6 ذیقعدہ 766ھ)

ج: قواعد کی تعریف: قاعدہ کی جمع ہے،

مقدمہ کی تعریف: جس پہ شروع فی العلم موقوف ہو۔ اقسام: 2 قسمیں ہیں: مقدمۃ العلم۔ مقدمۃ الکتاب۔

ا۔ مقدمۃ العلم: جس میں علم کے مسائل کو شروع کرنے پر توقف ہو۔

۲۔ مقدمۃ الکتاب: کتاب کے کلام میں۔ یے ایسا گروہ جسے مقصود سے مقدم کیا گیا ہو، تاکہ اس مقصود کا گروہ سے ربط قائم ہو، اور اس سے فائدہ حاصل ہو سکے۔

ج: رسالہ کے اجزاء: ایک مقدمہ، تین مقالے، ایک خاتمہ۔

مقدمہ کے اجزاء: منطق کی ماہیت، اس کی ضرورت اور اس کے موضوع کا بیان۔

ج: مقالہ اولی: مفردات کے بارے میں ہے۔

ج: مقدمہ کے معانی: 1۔ مقدمہ کا اطلاق اس قضیہ پر ہوتا ہے جو قیاس کا جز بنے۔ 2۔ مقدمہ کا اطلاق ان امور پر بھی ہوتا ہے جن پر صحتِ قیاس موقوف ہو، جیسے: ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ۔ 3۔ مقدمہ کا اطلاق ان امور پر بھی ہوتا ہے جن پر شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ موقوف ہو۔

یہاں تیسرا معنی مراد ہے (جن پر شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ موقوف ہو) وہ تین امور ہیں: (ماہیت منطق۔ ضرورت منطق۔ موضوع منطق)۔

تصور بوجہ ما: تو عبارت کا مطلب ہوا: اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور بوجہ ما حاصل نہ ہو تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی،

اس صورت میں یہ ملازمہ بالکل صحیح اور مسلم ہے، لیکن اس وقت تقریب تام نہیں ہوگی (یعنی دلیل دعویٰ کے مطابق نہ ہوگی)،

اس لیے کہ یہاں مقصود تو افتتاح کلام اور مقدمہ میں علم کے تصور برسمہ کے لانے کی وجہ بیان کرنا ہے،

جبکہ دلیل سے معلوم ہو رہا ہے کہ شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور بوجہ ما حاصل ہونا ضروری ہے، اور تصور بوجہ ما کے ضروری الحصول ہونے سے تصور برسمہ کا ضروری الحصول ہونا ثابت نہیں ہوتا، تو دعوی دلیل کے مطابق نہیں، دعوی خاص (شروع فی العلم سے قبل تصور برسمہ کے ضروری ہونے کا) اور دلیل عام (شروع فی العلم سے قبل تصور بوجہ ما کے ضروری ہونے کا)۔

تصور برسمہ ہے تو عبارت کا مطلب: اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور برسمہ حاصل نہ ہو تو شارع کا مجہول مطلق کا طالب ہونا لازم آئے گا، اسے ہم تسلیم ہی نہیں کرتے، اس لیے کہ مجہول مطلق کی طلب تو اس وقت لازم آتی ہے جب شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور بوجہ ما حاصل نہ ہو اور شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا برسمہ حاصل نہ ہونے سے تصور بوجہ ما کا حاصل نہ ہونا ممتنع ہے، ہو سکتا ہے ایک شخص کو تصور برسمہ حاصل نہ ہو لیکن تصور بوجہ ما اسے حاصل ہو، اس لیے کہ تصور بوجہ ما عام ہے اور تصور برسمہ خاص۔

اور خاص کے حاصل نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عام بھی حاصل نہ ہو۔

تصور سے ہماری مراد: تصور برسمہ ہے، اور آپ کا یہ کہنا کہ ملازمہ مسلم نہیں تو اس کا جواب:

شروع فی العلم کے دو معنی ہیں: مطلق شروع فی العلم اور شروع فی العلم علی وجه البصیرة۔

یہاں شروع فی العلم سے مراد مطلق نہیں مقید ہے، یعنی: شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ۔ اس علم کا تصور برسمہ پر موقوف ہونا ظاہر ہے،

اس لیے کہ جس شخص کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور برسمہ حاصل ہو تو وہ اس علم کے تمام مسائل سے اجمالی طور پر واقف ہوگا۔

مثال: جیسے: کوئی شخص ایک ایسے راستے پر چلنا چاہتا ہے جسے اس نے دیکھا نہیں، لیکن اس راستے کی علامات سے واقف ہو تو وہ اس راستے پر علی وجہ البصیرۃ چلے گا، اور وہ گمراہ نہیں ہوگا، بلکہ منزل مقصود تک پہنچ جائے گا۔

اسی طرح جس شخص کو شروع فی العلم سے پہلے تصور برسمہ حاصل ہوگا اور اس علم کی علامات سے واقف ہوگا تو اس علم میں اپنے مقصد تک پہنچنے میں کامیاب ہو جائے گا۔

دوسرا جواب: تصور سے مراد: بوجه ما بھی ہو سکتی ہے، باقی رہا تقریب کے تام نہ ہونے کا اعتراض تو:

تصور بوجہ ما عام ہے اور تصور برسمہ خاص ہے، اور عام کسی فرد خاص کے ضمن میں ہی پایا جاتا ہے، اور فاعل مختار کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ عام کا کسی فرد میں اعتبار کرلے تو شارح نے بھی بوجہ ما کا تصور برسمہ کے ضمن میں اعتبار کیا ہے، لہذا شروع فی العلم سے تصور بوجہ ما کا مقدم ہونا یہ تصور برسمہ کا مقدم ہونا ہے، اور تصور بوجہ ما کے مقدم ہونے کے ثبوت سے تصور برسمہ کا مقدم ہونا ثابت ہو گیا، لہذا اب تقریب تام ہوئی۔

ج: نظریات کو بدیہات سے بذریعہ نظر و فکر حاصل کیا جاتا ہے، اور نظر و فکر میں کبھی خطاء بھی واقع ہو جاتی ہے، اس خطاء سے بچنے کے لیے ایک قانون کی ضرورت پڑتی ہے جسے **منطق** کہتے ہیں۔

ج: منطق کا موضوع: چونکہ علوم کے مابین فرق موضوعات کے باہمی فرق سے ہوتا ہے، جیسے: اصول فقہ کا موضوع: شرعی دلائل سے شرعی احکام ثابت کرنا ہے، اسی طرح شروع فی العلم سے قبل اس علم کا موضوع معلوم ہونا ضروری ہے۔ اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے قبل اس علم کی غرض و غایت معلوم نہ ہو تو شارع کی طلب کا عبث ہونا لازم آئے گا، اور یہ لازم یعنی طلب کا عبث ہونا محال ہے، تو جب لازم محال ہے تو ملزوم (شروع فی العلم) سے پہلے اس علم کی غرض کا معلوم نہ ہونا بھی محال ہے۔ لہذا اس علم کی غرض و غایت کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

ج: علم کی تعریف:

تصور کی تعریف: کسی شے کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا۔

ج: ج: مشہور تقسیم پر دو اعتراض وارد ہوتے تھے، تو ماتن نے ان اعتراضوں سے بچنے کے لیے مشہور تقسیم سے عدول کیا ہے۔

(1) **ض:** اگر ہم پوچھیں کہ علم کی مشہور تقسیم: العلم اما تصور او تصدیق، میں تصدیق سے آپ کی کیا مراد ہے؟

جز (ا)۔ اگر تصدیق سے مراد: تصور مع الحکم ہے تو اس صورت میں قسم الشئی کا قسیم الشئی ہونا لازم آئے گا، اس طرح کہ:

مشہور تقسیم میں تصور مع الحکم کو مطلق تصور کی قسیم بنایا جا رہا ہے، حالانکہ حقیقت میں تصور مع الحکم مطلق تصور کی ایک قسم ہے۔

جز (۲)۔ اگر تصدیق سے مراد: نفس حکم ہے تو اس صورت میں قسیم الشئی کا قسم الشئی ہونا لازم آئے گا، اس طرح کہ:

نفس حکم: نفس الامر اور حقیقت میں تصور کی قسیم ہے، کیونکہ تصور میں حکم نہیں ہوتا، لیکن مشہور تقسیم میں اسے علم کی قسم بنا دیا گیا جو تصور کے مترادف ہے، گویا اس کو تصور کی قسم بنا دیا گیا۔ اور: قسم الشئی کا قسیم الشئی ہونا، اور قسیم الشئی کا قسم الشئی ہونا: دونوں باطل ہیں۔

مصنف علیہ الرحمہ کی علم کی تقسیم: العلم اما تصور ساذج او تصدیق ۔ اس پہ یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، اس لیے کہ یہاں تصدیق سے مراد: تصور مع الحکم ہے، اور تصور مع الحکم مراد لینے سے: قسم الشئی کا قسیم الشئی ہونا لازم نہیں آتا۔

کیونکہ تصور مع الحکم جس کی قسم ہے اس کی قسیم نہیں بنایا اور جس کی قسیم بنایا ہے اس کی قسم نہیں، لہذا قسم الشئی کا قسیم الشئی ہونا لازم نہیں آتا۔

(2) ض: تقسیمِ مشہور یوں ہے: العلم اما تصور او تصدیق۔

یہاں تصور سے آپ کی کیا مراد ہے؟ مطلق حضور ذہنی مراد ہے یا حضور ذہنی مقید بعدم الحکم؟

اگر تصور سے مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو اس صورت میں انقسام الشئی الی نفسه کی خرابی لازم آئے گی، اس طرح کہ:

مطلق حضور ذہنی: بعینہ علم ہے تو تقسیم کا حاصل ہوگا: العلم اما علم او تصدیق ۔ یہ انقسام الشئی الی نفسہ ہے، اور یہ باطل ہے۔

اگر تصور سے مراد: حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہے تو: اس صورت میں تصدیق میں تصور کا اعتبار کرنا ہی ممتنع ہوگا، اس لیے کہ اگر تصور سے مراد حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہو اور اس کا تصدیق میں اعتبار کیا جائے تو:۔

حکماء کے نزدیک: اشتراط الشئی بنقیضه کی خرابی لازم آئے گی۔

کیونکہ ان کے نزدیک: تصور، تصدیق کے لیے شرط ہے اور تصور میں عدمِ حکم معتبر ہے تو گویا عدمِ حکم: شرط ہے تصدیق کے لیے، اور تصدیق: نفس حکم کا نام ہے، تو گویا عدمِ حکم: شرط ہے حکم کے لیے، یہی اشتراط الشئی بنقیضه ہے اور یہ باطل ہے۔

جبکہ امام رازی علیہ الرحمہ کے نزدیک: ترکب الشئی من النقیضین کی خرابی لازم آئے گی۔

کیونکہ ان کے نزدیک: تصور، تصدیق کے لیے شطر اور جز ہے اور تصور میں عدم حکم معتبر ہے تو گویا عدمِ حکم جز ہے تصدیق کے لیے اور تصدیق کا ایک جز حکم بھی ہے گویا کہ تصدیق حکم اور عدمِ حکم سے مرکب ہوئی، یہی ترکب الشئی من النقیضین ہے، جو کہ باطل ہے۔

اور جو تقسیم باطل پر مشتمل ہو وہ خود بھی باطل ہوتی ہے۔

اس لیے ہماری تقسیم: العلم اما تصور ساذج او تصدیق۔ میں یہ دونوں خرابیاں لازم نہیں آتیں، اس لیے کہ تصور سے ہماری مراد: حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہے۔ اور تصدیق میں وہ تصور معتبر ہے جو مطلق حضور ذہنی کے معنی میں ہے، اس سے اشتراط الشئی بنقیضه کی خرابی لازم نہیں آتی،

اور نہ ہی جز ہونے کی حیثیت سے معتبر ہے کہ ترکب الشئی من النقیضین کی خرابی لازم آئے۔

ج: مطلق تصور: کسی شے کی صورت کا عقل میں آنا، اس طور پہ کے وہ شے دیگر سے ممتاز ہو جائے، جیسے: انسان۔

تصور ساذج: فقط تصور کو بھی کہتے ہیں، کسی چیز کا تصور کرنا بغیر اس پہ کوئی حکم لگائے، جیسے: زید۔

ج: **متقدمین کے نزدیک** :نسبتِ حکمیہ کے وقوع اور لاوقوع کا ادراک : حکم ہے۔

متاخرین کے نزدیک :حکم :ادراک نہیں بلکہ حکم نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے، پس جب یہ فعل ہے تو ادراک نہیں ہو سکتا،
کیونکہ ادراک انفعال ہے، اور فعل انفعال نہیں ہو سکتا، انفعال اثر لینے کو کہتے ہیں اور فعل اثر کرنے کو کہتے ہیں، یہ دونوں الگ الگ ہیں،
لہذا متاخرین کے نزدیک حکم :فعل ہو گا نہ کہ ادراک۔

فلو قلنا:اگر ہم کہیں حکم :ادراک کا نام ہے تو تصدیق :تصوراتِ اربعہ (محکوم علیہ۔محکوم بہ۔نسبت حکمیہ۔حکم) کے مجموعہ (یعنی حکم) کا
نام ہوگی (یہ حکماء کا مذہب ہے)۔

اگر ہم کہیں حکم :ادراک نہیں بلکہ نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے تو پھر تصدیق :تصورات ثلاثہ (محکوم علیہ۔محکوم بہ۔نسبت حکمیہ) اور
حکم کے مجموعہ کا نام ہوگی (یہ امام فخرالدین رازی کا مذہب ہے)۔

امام رازی اور حکماء کے مذہب میں تصدیق کے بارے میں فرق:

حکماء کے نزدیک :تصدیق بسیط (مفرد) ہے، کیونکہ تصدیق نفس حکم ہے۔اور تصورات ثلاثہ تصدیق کے لیے شرط ہیں، اس کی
حقیقت میں داخل نہیں، اس لیے حکم :عین تصدیق ہے۔

امام رازی علیہ الرحمہ کے نزدیک:تصدیق :مرکب ہے، اس لیے کہ یہ تصوراتِ ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے، لیکن
تصدیق کے لیے تصوراتِ ثلاثہ شرط نہیں بلکہ شطر (جز) ہیں اور اس کی حقیقت میں داخل ہیں، اور حکم :تصدیق کا جز ہے۔

ج: تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں اور نظری بھی نہیں، اگر بدیہی ہوتے تو کوئی بھی تصور یا تصدیق ہم سے مجہول نہ ہوتا،
اگر نظری ہوتے تو دور اور تسلسل لازم آتا، جب لازم (دور اور تسلسل) باطل ہے تو ملزوم (تصور و تصدیق) بھی باطل۔

دور :ایک چیز کا دوسری چیز پر موقوف ہونا اس طرح کہ دوسری چیز اسی پہلی چیز پر موقوف ہو بشرطیکہ جہتِ توقف ایک ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں :۱۔دور بلا واسطہ (دور مصرّح)، جیسے :آ موقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے آ پر۔

۲۔دور بالواسطہ (دور مضمر)، جیسے :آ موقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے ج پر اور ج موقوف ہے آ پر۔

تسلسل :امور غیر متناہیہ کا مرتب ہونا، اسے تسلسل مطلق بھی کہتے ہیں۔**تسلسل محال** :امورِ غیر متناہیہ مرتبہ کا مجتمع فی الوجود ہونا۔

اما الملازمہ :اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں تو جب بھی ہم کسی تصور یا تصدیق کو دوسرے تصور یا دوسری تصدیق سے حاصل کرنا
چاہیں گے تو وہ تصور اور تصدیق نظری ہونے کی وجہ سے تیسرے تصور اور تصدیق پر موقوف ہوگا، پھر وہ تیسرا تصور اور تصدیق نظری ہونے کی
وجہ سے چوتھے تصور اور تصدیق پر موقوف ہوگا، یوں یہ سلسلہ چلتا ہی رہے گا،

اگر یہ سلسلہ پہلے کی طرف لوٹ آئے تو دور کہلائے گا اگر چلتا ہی جائے تو تسلسل کہلائے گا۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ تمام تصورات و تصدیقات کے نظری ہونے میں دور اور تسلسل لازم آتا ہے، اور یہ دور اور تسلسل باطل ہے، تو ملزوم (تمام
تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا) بھی باطل ہے۔اس لیے تمام تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہوں گے، یہی ہمارا مقصود ہے۔

ج: **فکر کی تعریف**: امورِ معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا کہ امورِ مجہولہ حاصل ہو جائیں، جیسے: انسان کی معرفت کے لیے: حیوان اور ناطق کا علم۔

ض: امورِ معلومہ پہ اعتراض: یہ علم سے مشتق ہے اور علم: الفاظِ مشترکہ میں سے ہے، جب مشتق منہ: مشترک ہے تو مشتق بھی مشترک ہوگا، اور تعریفات میں مشترک کے استعمال سے بچنا واجب ہے، جبکہ تعریف سے مقصود امتیاز ہے اور لفظِ مشترک مفید فی الامتیاز نہیں ہوتا؟

ج: یہ اس وقت جائز نہیں جب مشترک لفظ کے استعمال پہ کوئی قرینہ نہ ہو، یہاں علم سے مراد: حصولِ عقل ہے، اس لیے کہ رسالہ میں مصنف نے علم کی تفسیر: حصولِ عقل سے کی ہے۔

ج: ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی، اگر ایسا ہوتا تو عقلاء کی آراء میں اختلاف نہ ہوتا، حالانکہ اختلاف واقع ہو چکا ہے: بعض فلسفیوں کے نزدیک: عالَم قدیم ہے، اور بعض کے نزدیک: عالَم: حادث ہے، تو معلوم ہوا کہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی، اس لیے ایسے قانون کی ضرورت پڑی جس سے فکرِ صحیح اور فکرِ فاسد کے درمیان امتیاز ہو سکے، اور وہ قانون منطق ہے۔

ج: **ترتیب**: لغوی: ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا۔

اصطلاحی: متعدد چیزوں کو اس طرح کر دینا کہ ان سب پہ ایک ہی نام بولا جا سکے، جیسے: ٹائر، چین، ہینڈل وغیر کو ترتیب دیا تو سائیکل بن گئی

ج: **امور کی تعریف**: ما فوق الامر واحد۔

معلومہ کی قید: وہ امور جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوتی ہوں، یہ تصورات کو بھی شامل ہے، تصدیقات کو بھی، یقینیہ کو بھی اور ظنیہ کو بھی، اور جہلیہ کو بھی۔

ج: **فکر ظنی**: ھذا الحائط ینتشر ومنہ التراب وکل حائط ینتشر منہ التراب ینھدم۔ نتیجہ: ھذا الحائط ینھدم۔

فکر یقینی: العالم متغیر وکل متغیر حادث۔ نتیجہ: العالم حادث۔

فکر جھلی: العالم مستغن عن المؤثر وکل مستغن عن المؤثر ھو قدیم۔ نتیجہ: العالم قدیم۔

ج: علم کے دو معنی: تصور اور تصدیق۔

تصور میں معنی:

ج: **قانون**: مسطر کتاب (لکیر کھینچنے کا آلہ)۔ ایسا قاعدہ کلیہ جو اپنے موضوع کی تمام جزئیات پر منطبق ہو، تاکہ اس کے ساتھ اس موضوع کی تمام جزئیات کے احکام معلوم کیے جا سکیں، جیسے: کل فاعلٍ مرفوع۔

علم منطق میں قانون کی وضاحت: منطق کے تمام قوانین قاعدہ کلیہ ہیں، جو اپنے موضوع کی تمام جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں۔

مثال: قاعدہ ہے کہ سالبہ ضروریہ کا عکس مستوی سالبہ دائمہ ہوتا ہے، تو اس سے یہ معلوم ہو گیا، کہ: لا شئی من الانسان بحجر بالضرورۃ کا عکس مستوی: لا شئی من الحجر بانسان دائماً ہے۔

حکم معلوم کرنے کا طریقہ: جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہو اس کو صغری کا موضوع بنا دو اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو صغری کا

معمول بنادو، پھر قاعدہ کلیہ کو کبری بنادو اس سے جزئی کا حکم معلوم ہو جائے گا۔

مثال: ضرب زید: میں زید قاعدہ کلیہ کے موضوع (یعنی فاعل کی) جزی ہے، اگر اس کا حکم معلوم کرنا ہو تو اس کو صغری بنادو، پھر قاعدہ کلیہ کے موضوع کو صغری کا محمول بنادو تو صغری تیار ہو جائے گا، زید فاعل ۔ پھر قاعدہ کلیہ (کل فاعل مرفوع) کو کبری بنادو تو **شکل اول** تیار ہو جائے گی۔

زید فاعل و کل فاعل مرفوع، حداوسط (فاعل) گرادیں، تو نتیجہ: زید مرفوع حاصل ہوگا، یہی حکم ضرب زید میں زید کا ہے۔

ج: آلہ کی تعریف: وہ شے جو فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ بنے، اس طور پر کہ فاعل کا اثر منفعل تک پہنچائے، جیسے: بڑھئی کا آرہ۔

آلہ کی تعریف میں تین قیودات ہیں:

۱۔واسطہ: لفظ واسطہ بمنزلہ جنس کے ہے جو تمام قسم کے وسائط کو شامل ہے۔

۲۔بین الفاعل و منفعلہ: یہ بمنزلہ فصل اول کے ہے، اس سے وہ وسائط خارج ہو گئے جو فاعل اور منفعل کے درمیان نہیں ہوتے۔

۳۔فی وصول اثرہ الیہ: یہ بمنزلہ فصل ثانی ہے، اس سے علت متوسطہ خارج ہو گئی، اس لیے کہ علتِ متوسطہ فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان واسطہ ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ علت متوسطہ کے اوپر ایک اور علت ہوتی ہے، جسے علتِ بعیدہ کہتے ہیں، اور وہ علت بعیدہ: علتِ متوسطہ کی علت بنتی ہے، اور قاعدہ یہ ہے: علۃ علۃ الشئی علۃ لذالک الشئی۔

مثال: جیسے: (آ) علت ہو (ب) کی اور (ب) علت ہو (ج) کی تو ہم کہیں گے: (آ) علت ہے (ج) کی مگر (ب) کے واسطے سے۔

یوں (آ): (ب) کے لیے علت قریبہ ہے، بلا واسطہ۔ جبکہ (آ) علت ہے (ج) کے لیے واسطہ سے، علت بعیدہ۔

تو معلوم ہوا کہ علت متوسطہ بھی فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ ہوتی ہے، لیکن وصول اثر میں واسطہ نہیں بنتی۔

اعتراض: (علامہ تفتازانی): جب علت متوسطہ فاعل کا اثر منفعل تک نہیں پہنچاتی تو یہ فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ بھی نہ ہوئی، لہذا علتِ متوسطہ بین الفاعل ومنفعلہ کی قید سے خارج ہو گئی، تو قید اخیر (فی وصول اثرہ الیہ) سے علت کو خارج کرنا تو اخراج المخرج ہے؟

جواب: (علامہ جرجانی): انفعالیت وصولِ اثر کو مستلزم ہے، یعنی ایک چیز دوسری چیز کا منفعل اس وقت ہوگی، جب پہلی چیز تک دوسری چیز کا اثر پہنچے، حالانکہ ایسا نہیں، کیونکہ فاعل ایسی چیز کو کہتے ہیں، جس کا غیر کی ایجاد میں تاثیر کے طور پر کچھ نہ کچھ دخل ہو، یہاں بھی علتِ بعیدہ کو معلول کی ایجاد میں کچھ نہ کچھ دخل ہے، جیسے: دادا کو پوتے کی ایجاد میں کچھ نہ کچھ دخل ہوتا ہے، تو علتِ بعیدہ معلول کا فاعل ہوا اور وہ اس کا منفعل، لہذا علتِ متوسطہ: فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ بن رہی ہے، اس کو نکالنے کے لیے: فی وصول اثرہ الیہ کی قید لگانا ضروری تھا

ج: **فوائد قیود**: منطق کی تعریف میں: آلہ بمنزلہ جنس کے ہے جو تمام آلات کو شامل ہے خواہ وہ آلات صنعت ہوں یا آلاتِ حرفت ہوں، یا آلاتِ غیر صناعیہ ہوں، اور قانونیۃ یہ فصل اول ہے اس سے آلاتِ اربابِ صنائع جزئی (ہتھوڑا، کئی وغیرہ) خارج ہو گئے، کیونکہ وہ قانونی آلات نہیں۔

عاصم عن الخطاء فی المقال ہے۔ 7

خصم مراعاتھا الذھن: یہ فصل ثانی ہے، اس سے علوم عربیہ ادبیہ خارج ہوگئے، کیونکہ ان کی رعایت رکھنا: عاصم عن الخطاء فی المقال ہے۔

ج: **علت** کی تعریف: وہ چیز ہے کہ معلول کا وجود اس چیز کے وجود پر اس طرح موقوف ہو کہ اس چیز کا وجود معلول کے وجود کو مستلزم ہو، جیسے: دن کا وجود سورج کے طلوع ہونے پر اس طرح موقوف ہے، کہ سورج کا طلوع ہونا، دن کے وجود کو مستلزم ہے۔

علت کی اقسام: 4 اقسام ہیں:

علتِ مادی: مرکب کی وہ علت جو مرکب کی حقیقت میں داخل ہو، اور اس سے مرکب کا وجود بالقوۃ ہو، جیسے: چارپائی کے لیے لکڑی کے ٹکڑے

علتِ صوری: مرکب کی وہ علت جو مرکب کی حقیقت میں داخل ہو، اور اس سے مرکب کا وجود بالفعل ہو، جیسے: چارپائی کا مخصوص ڈھانچہ۔

علتِ فاعلی: مرکب کی وہ علت جو مرکب کی حقیقت سے خارج ہو، اور اس سے مرکب کا صدور ہو، جیسے: چارپائی کے لیے بڑھئی۔

علتِ غائیہ: مرکب کی وہ علت جو مرکب کی حقیقت سے خارج ہو، اور اس کے لیے مرکب کا صدور ہو، جیسے: بیٹھنے والا چارپائی کے لیے۔

فکر کی تعریف: امورِ معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا کہ امورِ مجہولہ حاصل ہو جائیں، جیسے: جب ہم انسان کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کریں اور ہمیں حیوان کا علم ہو، اور ناطق کا بھی تو پھر ہم حیوان کو مقدم کر کے ناطق کو مؤخر کریں گے، یعنی: حیوانِ ناطق۔

اس لیے کہ جنس، فصل پر مقدم ہوتی ہے، اس سے ہمیں ایک امر مجہول (انسان) کا علم حاصل ہوگا۔

فکر میں علتیں:

ج: دعوی اول: علم منطق بجمیع مسائلہ: بدیہی نہیں۔

دلیل: اگر علم منطق بجمیع مسائل بدیہی ہو تو اس علم منطق کے تعلم سے استغناء لازم آئے گا، لیکن یہ باطل ہے، پس ملزوم (علم منطق کا بجمیع مسائلہ بدیہی ہونا) بھی باطل ہے۔

دعویٰ ثانی: علم منطق بجمیع مسائلہ نظری نہیں۔

دلیل: اگر علم منطق بجمیع مسائلہ نظری ہو تو دور یا تسلسل لازم آئے گا، لیکن لازم (دور اور تسلسل) باطل ہے، لہذا ملزوم (علم منطق کا بجمیع مسائلہ نظری ہونا) بھی باطل ہوگا۔

نتیجہ: لامحالہ تیسری صورت متین ہوگی: کہ علم منطق کے بعض مسائل بدیہی ہیں اور بعض دوسرے نظری۔ اور نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا، تو چونکہ بعض مسائل نظری ہیں لہذا تعلم سے استغناء لازم نہیں آئے گا، پھر چونکہ نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا، لہذا دور اور تسلسل بھی لازم نہیں آئے گا۔

مستدل: جو اپنا دعویٰ دلیل سے ثابت کرے۔ خصم وسائل: جو مستدل کے دعویٰ کا انکار کردے۔

انکار کی 3 صورتیں ہیں:

1۔ خصم مستدل کی دلیل کے کسی مقدمہ معینہ کا انکار کردے یا علی سبیل التعیین ہر ہر مقدمہ کا انکار کردے، اسے اصطلاح میں مناقضہ، نقض

تفصیلی اور منع کہتے ہیں، اس میں خصم دلیل کا محتاج نہیں ہوتا، اگر دلیل بھی بیان کردے تو اسے سند کہتے ہیں۔

۲۔ خصم مستدل کے کسی مقدمہ کو معین کیے بغیر بجمیع اجزاء کا انکار کردے، یعنی یہ کہے کہ دلیل بجمیع اجزاء درست نہیں، اس ے نقض جمالی کہتے ہیں، اس میں خصم دلیل کا محتاج ہوتا ہے (یعنی دلیل نہ ماننے کی دلیل پیش کرے)۔

۳۔ خصم مستدل کے دعوی کی نقیض پر دلیل پیش کرے، اس کو معارضہ کہتے ہیں، جیسے: غیر مقلد رفع یدین کرنے پر اور حنفی نہ کرنے یل پیش کرے۔

اتن نے دلائل سے منطق کے محتاج الیہ ہونے کو ثابت کیا ہے، اب خصم منطق کے محتاج الیہ نہ ہونے کو دلیل سے ثابت کرتا ہے۔

معارضہ: خصم کہتا ہے کہ کل علم منطق بدیہی ہے اور ہر وہ چیز جو بدیہی ہو اس کے علم کی احتیاج نہیں ہوتی، لہذا منطق کے تعلم کی احتیاج نہیں، باقی رہا کل علم منطق کا بدیہی ہونا تو اس کی دلیل: اگر کل علم منطق بدیہی نہیں تو پھر کل علم منطق نظری ہوگا، اور کل علم منطق نظ ہونے کی صورت میں ہم منطق کے جس قانون کو قانون آخر سے حاصل کریں گے تو وہ قانون بھی نظری ہونے کی بناء پر قانون ثالث موقوف ہوگا اور قانون ثالث بھی نظری ہونے کی وجہ سے قانون رابعہ کی پر موقوف ہوگا، پھر یہ سلسلہ یا تو غیر متناہی کی طرف لے جائے پھر واپس پہلے کی طرف لوٹنے والا ہوگا (یعنی دور اور تسلسل)، اور یہ دونوں باطل ہیں، جب یہ دونوں باطل ہیں تو منطق کا نظری ہونا بھ باطل ہے اور جب نظری ہونا باطل ہے تو بدیہی ہونا ثابت ہوگیا اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

شارح کا معارضہ پر ایک اوررد: یہاں دو دعوے ہیں: ۱۔ نفس منطق کا محتاج الیہ ہونا۔ ۲۔ تعلم منطق کا محتاج الیہ ہونا۔

ماتن نے دلیل سے نفس منطق کا محتاج الیہ ہونا ثابت کیا ہے اور خصم دلیل سے تعلم منطق کے محتاج الیہ نہ ہونے کو ثابت کررہا ہے۔

حالانکہ تعلم منطق کا محتاج نہ ہونا، یہ نفس منطق کے محتاج الیہ ہونے کی نقیض ہی نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں (نفس منطق کا محتاج الیہ ہونا اور تعلم منطق کا محتاج الیہ نہ ہونا) جمع ہوسکتے ہیں۔

توجب ان دونوں دعوؤں کے درمیان منافات ہی نہیں تو ہم اس معارضہ کے بارے میں کہتے ہیں: اگر اس کا تام ہونا فرض کر بھی لیا جائے ، تو یہ معارضہ ہی نہیں بن سکتا، کیونکہ معارضہ کہتے ہیں: المقابلة علی سبیل الممانعة۔ یعنی: مدعی نے دلیل سے جو دعویٰ ثابت کیا ہے خصم اس دعوی کی نقیض پر دلیل قائم کرے، جبکہ یہاں تو مناقضہ ہی نہیں، مناقضہ تب ہوتا جب خصم نفسِ منطق کی عدم ضرورت کو دلیل سے ثابت کرتا، پس جب مناقضہ ہی نہیں تو یہ معارضہ، معارضہ ہی نہیں، کہ اس کا جواب دیا جائے۔

موضوع کی تعریف: کسی علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے۔

عوارض ذاتیہ: وہ احوال جو اس شے کو عارض ہوں، اس شے کی ذات کی وجہ سے (یعنی بلا واسطہ)، یا عارض ہوں اس شے کے جز کے واسطے سے، یا عارض ہوں اس شے کے امر خارج مساوی کے واسطے سے۔

منطق کا موضوع: معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ، اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی تک پہنچانے والے ہوتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ ان پر موصل الی التصور (قولِ شارح اور معرف) موقوف ہوتا ہے، جیسے: معلومات تصوریہ کا کلی، جزئی ہونا، ذاتی، عرضی

ہونا جنس، فصل ہونا، خاصہ وعرض عام ہونا، اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصل الی التصدیق (دلیل وحجت) موقوف ہوتا ہے۔

عوارض ذاتیہ کی تعریف: وہ احوال جو اس شے کو عارض ہوتے ہیں، یا تو لذاتہ (بلا واسطہ)، یا اس کے جز کے واسطے، یا امر خارج مساوی کے واسطے سے۔

۱۔ لذاتہ: جیسے: تعجب (امور غریبہ کا ادراک) انسان کو لاحق ہوتا ہے، انسان کی ذات کی وجہ سے، کہ انسان انسان ہے۔

۲۔ لجزئہ: جیسے: حرکت بالارادہ، یہ انسان کو لاحق ہوتی ہے حیوان کے واسطہ سے، کہ انسان متحرک ہے اس لیے کہ وہ حیوان (جاندار) ہے، اور حیوان انسان کا جز ہے۔

۳۔ امر خارج مساوی کے واسطے: جیسے: ضحک، یہ انسان کو لاحق ہوتا ہے امر خارج مساوی (تعجب) کے واسطہ سے، اس لیے کہ انسان ہنستا ہے کیونکہ وہ متعجب ہے، اور تعجب انسان کی حقیقت سے خارج ہے، اور اس کے مساوی ہے، اس لیے کہ ہر متعجب انسان ہوتا ہے اور ہر انسان متعجب ہوتا ہے۔

فائدہ: ماتن اور شارح نے عوارض ذاتیہ کی تعریف میں دو ضمیریں: ھو ھو ذکر کیں، پہلی ضمیر ما موصولہ کی طرف راجع اور دوسری شے کی طرف۔

عوارض: یہ عارض کی جمع ہے، اور عارض سے مراد: شے کا وہ اثر اور حال جو شے کی حقیقت سے کارج ہو کر اس شے پر محمول ہوتا ہے۔

عوارض کی اقسام: اس کی 6 اقسام ہیں: جب ایک چیز دوسری چیز کو عارض ہو تو یہ عروض تین حال سے خالی نہ ہوگا:

۱۔ یا تو یہ عرض معروض کی ذات کی وجہ سے ہوگا، یعنی بلا واسطہ، جیسے: تعجب۔

۲۔ یا یہ عرض معروض کے جز کے واسطے سے ہوگا، جیسے: حرکت بالارادہ (انسان بواسطہ حیوان)۔

۳۔ یا یہ عرض معروض سے امر خارج کے واسطے سے ہوگا، جیسے: ضحک (بواسطہ تعجب)۔

پھر وہ امر خارج چار حال سے خالی نہیں: ۱۔ یا تو امر خارج معروض کے مساوی ہوگا۔ ۲۔ یا امر خارج معروض سے اعم ہوگا۔ ۳۔ یا امر خارج معروض سے اخص ہوگا۔ ۴۔ یا امر خارج معروض کے مباین ہوگا۔

عوارض ذاتیہ کی وجہ تسمیہ: اس لیے کہ یہ ذاتِ معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

۱۔ لذاتہ: یہ تو ظاہر ہے، کیونکہ اس کا معروض کی ذات کی طرف منسوب ہونا بلا واسطہ ہے۔

۲۔ لجزئہ: چونکہ جز بھی ذات کا حصہ ہوتا ہے اور اس میں شامل ہوتا ہے اس لیے یہ بھی عوارض ذاتیہ میں شامل ہے۔

۳۔ یہ عارض بھی حقیقۃً منسوب ہے امر مساوی للذات کی طرف، اور امر مساوی منسوب ہے ذاتِ معروض کی طرف، اور قاعدہ: المستند الی المستند الی الشئی مستند الی ذالک الشئی (منسوب کی طرف جو چیز منسوب ہو وہ اس شے کی طرف بھی منسوب ہوتی ہے)۔

آخری تین (عوارض غریبہ): ان کو عوارض غریبہ اس لیے کہتے ہیں کہ ذاتِ معروض کے اعتبار سے ان میں غرابت پائی جاتی ہے، یعنی ان تین عوارض کا منسوب الی الذات ہونا بنسبت پہلے تین کے اتنا واضح نہیں۔

قضایا: موضوع محمول اور مقدم وتالی پر موقوف ہیں، کیونکہ وہ انہی سے بلا واسطہ مرکب ہوتے ہیں۔

1۔منطقیوں کی عادت بن چکی ہے کہ وہ موصل الی التصور کو: قول شارح کے ساتھ موسوم کرتے ہیں،
اور موصل الی التصدیق کو: حجت کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔

2۔موصل الی التصور کی بحث کو موصل الی التصدیق کی بحث سے مقدم ہونا چاہیے، کہ موصل الی التصور: تصور ہی ہوتا ہے اور موصل الی التصدیق: تصدیق ہی ہوتا ہے، اور تصور تصدیق سے مقدم ہوتا ہے، تو اس کو وضعاً بھی مقدم کر دیا جائے تاکہ وضع: طبع کے موافق ہو جائے۔

3۔تصور تصدیق سے تبعاً مقدم ہوتا ہے تو ہر تصدیق کے لیے تصوراتِ ثلاثہ کا ہونا ضروری ہے۔

ا: محکوم علیہ کا تصور: خواہ بالذات (بلاواسطہ) ہو یا امر صادق علیہ کے واسطہ سے ہو۔

۲۔محکوم بہ کا تصور: خواہ بالذات (بلاواسطہ) ہو، یا امر صادق علیہ کے واسطہ سے ہو۔

۳۔نسبتِ حکمیہ کا تصور: اس لیے کہ جو شخص ان تین تصوروں میں سے کسی ایک سے جاہل ہوگا، تو اس کی طرف سے حکم لگانا ممتنع ہوگا، گویا کہ تصوراتِ ثلاثہ: تصدیق کے لیے شرط ہیں، اور شرط: مشروط پر مقدم ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تصور: تصدیق سے طبعاً مقدم ہوتا ہے۔

موصل الی التصور کو شارح کہنے کی وجہ: شارح کا معنی ہے وضاحت کرنے والا، چونکہ موصل الی التصور بھی اشیاء کی ماہیت کی وضاحت کرتا ہے، اس لیے اسے شارح کہتے ہیں۔

موصل الی التصدیق کو حجت کہنے کی وجہ: حجت: حج یحج حجۃً سے بنا ہے، باب نصر ینصر سے، بمعنی: غالب آنا، تو حجت کا معنیٰ: غلبہ۔

چونکہ جب مستدل اپنے مطلوب پر استدلال کرتے ہوئے موصل الی التصدیق سے دلیل پکڑتا ہے تو یہ خصم پر غالب آجاتا ہے، تو گویا موصل الی التصدیق غلبہ کا سبب ہوتا ہے، اور غلبہ مسبب، تو موصل الی التصدیق کو حجت کہہ دیتے ہیں، تسمیۃ السبب باسم المسبب کے طور پر۔

تصور کو تصدیق پر تقدم طبعی حاصل ہونے کی دلیل:

تقدم کی اقسام: (تقدم ذاتی۔ تقدم وضعی۔ تقدم رُتبی۔ تقدم شرفی۔ تقدم زمانی۔ تقدم طبعی)۔

۱۔تقدم ذاتی: متقدم متاخر کے لیے علتِ تامہ ہو اور محتاج الیہ بھی ہو، جیسے: سورج کا وجود دن کے وجود کے لیے علت تامہ بھی ہے اور اس کے لیے محتاج الیہ بھی۔

۲۔تقدم وضعی: متقدم متاخر سے ذکراً مقدم ہو، جیسے: متن شرح سے وضعاً مقدم ہوتی ہے۔

۳۔تقدم رُتبی: متقدم متاخر سے رتبتاً مقدم ہو، جیسے: صف اول کو صف ثانی پر تقدم رتبی حاصل ہے۔

۴۔تقدم شرفی: متقدم متاخر سے شرافت کے اعتبار سے مقدم ہو، جیسے: نبی پاک ﷺ کا تمام انبیاء کرام پر تقدم شرفی حاصل ہے۔

۵۔تقدم زمانی: متقدم متاخر سے زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہو، جیسے: حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر تقدم زمانی۔

۶۔تقدم طبعی: متقدم متاخر کے لیے علت تامہ تو نہ ہو، لیکن محتاج الیہ ہو، جیسے: 1 کو 2 پر تقدم طبعی حاصل ہے۔

اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں: تصور کو تصدیق پر تقدم طبعی حاصل ہے، کیونکہ تصور: تصدیق کے لیے محتاج الیہ ہے، لیکن علتِ تامہ نہیں،

اس لیے کہ ایسا ہوتا تو حصول تصور سے حصول تصدیق لازم آتا، یعنی جب بھی کوئی تصور حاصل ہوتا تو تصدیق بھی حاصل ہو جاتی،
کیونکہ وجودِ علتِ تامہ: وجود معلول کو مستلزم ہوتا ہے، جیسے: سورج اک طلوع ہونا دن کو مستلزم ہے۔
حالانکہ ایسا نہیں، تصور: تصدیق کے لیے محتاج الیہ ہے، کہ ہر تصدیق کے لیے تصوراتِ ثلاثہ کا ہونا ضروری ہے۔ (تصور کے لیے نہیں)۔

دلات لفظیہ وضعیہ کی اقسام: 3 قسمیں ہیں (مطابقیہ۔ تضمنیہ۔ التزامیہ)

وجہ حصر: لفظ وضع کے اعتبار سے جس معنی پر دلالت کرے وہ معنی (مدلول) تین حال سے خالی نہیں:

۱۔ اگر وہ معنی مدلول معنی موضوع لہ کا عین ہو تو وہ دلالت مطابقیہ ہے، جیسے: حیوان ناطق۔

۲۔ اگر وہ معنی مدلول: معنی موضوع لہ کا جز ہو تو وہ دلالت تضمنیہ ہے، جیسے: انسان کی دلالت حیوان پر۔

۳۔ اگر وہ معنی مدلول معنی موضوع لہ سے خارج، اور اس کو لازم ہو تو وہ دلالت التزامیہ ہے، جیسے: قابلیت علم۔

دلالت کی تعریف: کسی شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے دوسری نامعلوم شے کا علم ہو جائے، اول کو دال اور ثانی کو مدلول کہتے ہیں

دلالت کی اقسام: 2 (دلالت لفظیہ۔ دلالت غیر لفظیہ)۔

۱۔ دلالت لفظیہ: دال یا تو لفظ ہوگا یا غیر لفظ، اگر دال لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے، جیسے: زید کی دلالت ذاتِ زید پر۔

۲۔ اگر دال غیر لفظ ہو تو دلالت غیر لفظیہ ہے، جیسے: دوال اربعہ (خطوط، نصب، اشارات، عقود)۔

دلالت لفظیہ کی اقسام: 3 قسمیں ہیں (لفظیہ وضعیہ۔ لفظیہ طبعیہ ۔ لفظیہ عقلیہ)۔

وضع کی تعریف: لفظ کو معنی کے مقابلہ میں وضع کر دینا۔

۱۔ دلالت لفظیہ وضعیہ: وہ دلالت جس میں لفظ کی دلالت واضع کے وضع کی وجہ سے ہو، جیسے: لفظ زید کی دلالت ذاتِ زید پر۔

۲۔ دلالت لفظیہ طبعیہ: وہ دلالت جس میں لفظ کی دلالت معنی پر طبیعت کے تقاضے کی بنا پر ہو، جیسے: اُح اُح کی دلالت درد پر۔

۳۔ دلالت لفظیہ عقلیہ: وہ دلالت جس میں لفظ کی دلالت معنی پر عقل کی بنا پر ہو، جیسے: دیوار پار سنی جانے والی آواز سے بولنے والے پر۔

مطلق وضع کی تعریف: ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص کر دینا کہ پہلی شے کے جاننے سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جائے

لفظ لازم اور ملزوم کے مابین بھی مشترک ہوسکتا ہے، اس طرح 4 صورتیں متحقق ہوئیں:۔

۱۔ لفظ بول کر کل مراد لیا جائے، جیسے: امکان بول کر امکان خاص مراد لیا جائے۔

۲۔ لفظ بول کر جز مراد لیا جائے، جیسے: امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے۔

۳۔ لفظ بول کر ملزوم مراد لیا جائے، جیسے: شمس بول کر جرم مخصوص مراد لیا جائے۔

۴۔ لفظ بول کر لازم مراد لیا جائے، جیسے: شمس بول کر ضوء مراد لیا جائے۔

اگر دلالت مطابقیہ کو توسط وضع کی قید نہ لگائیں تو دلالت مطابقیہ کی تعریف کا حاصل: وہ دلالت جس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے، اور یہ تعریف تضمن اور التزام سے ٹوٹ جاتی ہے، یعنی تضمن اور التزام مطابقیہ تعریف میں داخل ہو جائیں گی، اور مطابقیہ کی

تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہتی۔

دال بالمطابقہ کی اقسام:2 قسمیں ہیں(مرکب۔ مفرد)

1۔**مرکب**:اگر لفظ کے جز سے معنی کے جز پر دلالت کا ارادہ کیا جائے تو وہ مرکب ہے، جیسے:رامی الحجارۃ۔
اس میں لفظ کے جز سے معنی کے جز پر دلالت کا ارادہ کیا گیا ہے اس لیے کہ رامی سے مقصود اس ذات پر دلالت کرنا ہے جس کے ساتھ ...
قائم ہے اور حجارۃ سے مقصود جسم معین پر دلالت کرنا ہے اور ان کے معنوں کا مجموعہ: رامی الحجارۃ کا معنی ہے۔

2۔**مفرد**:اگر لفظ کے جز سے معنی کے جز پر دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے تو وہ مفرد ہے، جیسے:زید۔

مرکب کے پائے جانے کے لیے شرائط: 4 شرائط ہیں:۔

1۔لفظ کا جز ہو۔2۔لفظ کا جز معنی کے جز پر دال ہو۔3۔لفظ اس معنی پر دلالت کرے جو معنی مقصودی کا جز ہو۔

4۔اس دلالت کا ارادہ بھی کیا گیا ہو۔

مفرد کی تقسیم (وہ لفظ جو مرکب کی تعریف سے خارج ہو):

ا۔وہ لفظ جس کا جز ہی نہ ہو، جیسے:ہمزہ استفہام۔یہ ایسا لفظ ہے جس کا کوئی جز ہی نہیں۔

۲۔وہ لفظ جس کا جز تو ہو مگر معنی پر دال نہ ہو، جیسے:زید۔لفظِ زید کے اگرچہ اجزاء ہیں (ز۔ی۔د) مگر معنی پہ دلالت نہیں کرتے۔

۳۔وہ لفظ جس کا جز بھی ہو اور معنی پر دال بھی ہو، لیکن وہ جزء لفظ جس معنی پر دال ہے وہ معنی مقصودی کا جز نہ ہو، جیسے:لفظ عبد اللہ، جبکہ کسی کا علم (نام) ہو تو، لفظِ عبداللہ کے اجزا بھی ہیں:عبد اور اسم جلالت اللہ، عبد:معنی عبودیت پر دال بھی ہے، لیکن جس معنی پر دلالت ہے وہ معنی مقصودی کا جز نہیں اس لیے کہ نام رکھنے سے مقصود:ذاتی (یعنی ذاتِ مشخصہ) ہے۔نہ کہ اللہ کی عبادت کرنے والا۔

۴۔وہ لفظ جس کا جز بھی ہو اور معنی پر دال بھی ہو اور وہ جزِ لفظ جس معنی پر دال ہو وہ معنی مقصودی کا جز بھی ہو لیکن اس دلالت کا ارادہ نہ کیا گیا ہو، جیسے:حیوان ناطق (جب کسی انسان کا نام ہو) اس لیے کہ اس صورت میں اس کا معنی ہوگا:ماہیت انسانی مع التشخص اور ماہیت انسانی:حیوان اور ناطق کے مفہوم کا مجموعہ ہے، اور حیوان ایسے معنی پر دلالت کر رہا ہے، جو معنی مقصودی کا جز ہے لیکن اس دلالت کا نام رکھتے وقت ارادہ نہیں کیا گیا تھا، کیونکہ نام رکھتے وقت ذات معین و مشخص مقصود تھا۔

مفرد اور مرکب کے دو اعتبار ہیں:بحسب ذات اور بحسب مفہوم۔

ا۔بحسب ذات:وہ چیز جس پر مفرد یا مرکب صادق آئے۔۲۔بحسب مفہوم:وہ چیز جس کے مقابلہ میں مفرد یا مرکب کو وضع کیا گیا۔

مفرد کی اقسام:3 قسمیں ہیں(اداۃ۔کلمہ۔اسم)

1۔**اداۃ**:وہ لفظِ مفرد جو اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، جیسے:فی اور لا۔

2۔**کلمہ**:وہ لفظِ مفرد جو اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور بھیئت تینوں زمانوں میں سے کسی ایک پہ دلالت کرتا ہو، جیسے:ضرب

3۔**اسم**:وہ لفظِ مفرد جو اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، مگر تینوں زمانوں میں سے کسی کے ساتھ بھی ملا ہوا نہ ہو، جیسے:زید۔

ج: وہ لفظ مفرد جو اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ یا تو وہ بالکل ہی مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہوگا، نہ اکیلے نہ ہی کسی کے ساتھ مل کے، جیسے: فی۔

مثال: زید فی الدار: میں مخبر بہ حاصلہ یا حاصل ہے، اور فی کو خبر کے اندر کوئی دخل نہیں۔

۲۔ یا وہ اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو مگر کسی کے ساتھ مل کر مخبر بہ بن سکتا ہوگا، جیسے: لا۔

مثال: زید لا حجر۔ میں لا حجر: خبر ہے، تو لا کو خبر میں دخل ہے، یہاں لا ، حجر سے مل کر خبر بن رہا ہے، لہذا اول وثانی کی مثالیں الگ الگ دی گئی ہیں۔

ھیئت: وہ صورت جو الفاظ کو حروف کی تقدیم وتاخیر اور حرکات وسکنات سے حاصل ہوتی ہے، اور خود حروف مادہ کہلاتے ہیں، جیسے: ضَرَبَ میں: ض، ر ، ب مادہ ہے اور ض کی تقدیم اور ر، ب کی تاخیر اور ان پر حرکات سے جو شکل حاصل ہوتی ہے اسے ہیئت کہتے ہیں۔

مصنف نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کی قید کے ساتھ اس لیے مقید کیا، تا کہ کلمہ کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائے، اور وہ الفاظ کلمہ کی تعریف سے نکل جائیں جو زمانہ پر دلالت کرتے ہیں، لیکن بطور ہیئت نہیں بلکہ بطور مادہ کرتے ہیں، جیسے: امس ، یوم صبوح ، غبوق۔

یہ اگرچہ زمانہ پہ بھی دلالت کرتے ہیں مگر بطور ہیئت نہیں بلکہ بطور مادہ کرتے ہیں، اس لیے یہ کلمہ کی تعریف میں داخل نہیں۔

اگر ہیئت تبدیل ہو جائے تو زمانہ بھی تبدیل ہو جاتا ہے، اگرچہ مادہ ایک ہی کیوں نہ ہو، جیسے: ضَرَبَ ، یَضْرِبُ۔

ان دونوں کی ہیئت تبدیل ہونے سے زمانہ بدل گیا، اگرچہ مادہ ایک ہی ہے، ضرب َ ماضی کا صیغہ ہے اور یضرب: مضارع کا (حال اور استقبال کے معنی کے ساتھ)۔

اگر ہیئت تبدیل نہ ہو تو زمانہ تبدیل نہیں ہوتا، اگرچہ مادہ تبدیل ہو جائے، جیسے: نصر اور ضرب َ ان میں چونکہ ہیئت تبدیل نہیں ہوئی اس لیے زمانہ بھی تبدیل نہیں ہوا، حالانکہ مادہ تبدیل ہے، معلوم ہوا کہ زمانہ کی تبدیلی میں ہیئت مؤثر ہے، نہ کہ مادہ۔ اسی وجہ سے دلالت علی الزمان میں ہیئت معتبر ہے نہ کہ مادہ۔

مفرد کی اقسام (ادات، کلمہ، اسم) کی وجہ تسمیہ:

1۔ **ادات:** ادات کا معنی: آلہ اور واسطہ ہے، چونکہ اس قسم کے حروف بھی بعض الفاظ کو بعض کے ساتھ ملانے میں آلہ اور واسطہ بنتے ہیں، اسی وجہ سے ان کو ادات کہتے ہیں۔

2۔ **کلمہ:** اسے کلمہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ کلم سے مشتق ہے، جس کا معنی: زخمی کرنا ہے، چونکہ کلمہ بھی زمانہ پر مشتمل ہوتا ہے اور زمانہ اپنے تجدد اور تغیر کی بناء پر لوگوں کی مرادوں کو پورا نہ کرنے کی وجہ سے لوگوں کے دلوں کو زخمی کرتا ہے اس لیے اس کا نام کلمہ رکھا گیا۔

3۔ **اسم:** اسم مشتق ہے: سمو سے، جس کا معنی: بلند ہونا ہے، چونکہ لفظ مفرد کی یہ قسم اپنے اخوین (کلمہ اور ادات) پر بلند ہوتی ہے اسی وجہ سے اسے اسم کہتے ہیں، بلند اس طرح کہ اکیلے نوع اسم سے کلام بن جاتا ہے، جبکہ اکیلے کلمہ اور ادات سے کلام نہیں بنتا۔

اسم کی تقسیم: (باعتبارِ وحدتِ معنی۔ باعتبار کثرتِ معنی):

7 قسمیں ہیں (علم ۔ متواطی ۔ مشکک ۔ مشترک ۔ منقول ۔ حقیقت ۔ مجاز)

وجہ حصر: 1۔ **علم**: وہ اسم ہے جس کا ایک معنی ہو اور وہ معنی معین شخص ہو، جیسے: زید ۔ اس کا ایک معنی ہے اور وہ معنی مشخص ہے اور فرد جزئی پہ صادق آتا ہے۔

2۔ **متواطی**: وہ اسم ہے جس کا ایک معنی ہو اور وہ معنی معین شخص نہ ہو، بلکہ اس کے کثیر افراد ہوں خواہ خارج میں ہوں یا ذہن میں اور وہ ان تمام افراد پر برابر صادق آئے، جیسے: انسان، یہ اپنے تمام افراد (زید، عمرو، بکر وغیرہ) پر برابر صادق آتا ہے۔

3۔ **مشکک**: وہ اسم ہے جس کا معنی ایک ہو اور وہ معنی معین شخص نہ ہو بلکہ اس کے کثیر افراد ہوں اور وہ اپنے تمام افراد پر برابر صادق نہ آئے، بلکہ اولیت یا اولویت یا اشدیت یا ازدیدیت کے فرق کے ساتھ صادق آئے، جیسے: وجود کہ اس کا صدق واجب تعالیٰ کے لیے اولیٰ ہے اور ممکنات کے لیے غیر اولیٰ ہے۔

4۔ **مشترک**: وہ اسم ہے جس کے کئی معانی ہوں، اور وہ لفظ ان میں سے ہر معنی کے لیے علیحدہ علیحدہ ابتداءً وضع کیا گیا ہو، جیسے: عین: اس کے کئی معانی ہیں، سورج، سونا، آنکھ، گھٹنا، چشمہ وغیرہ، اور یہ لفظ ہر معنی کے لیے الگ سے وضع کیا گیا ہے۔

5۔ **منقول**: وہ اسم جو ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو لیکن وہ معنی اصلی میں متروک ہو کر معنی ثانی میں مشہور ہو جائے، جیسے: صلوٰۃ، یہ اصل میں دعا کے لیے وضع کیا گیا تھا، لیکن بعد میں اہل شرع نے اس کو نقل کر دیا ارکان مخصوصہ (نماز) کی طرف۔

منقول کی اقسام: 3 ہیں (عرفی ۔ شرعی ۔ اصطلاحی)

۱۔ منقول عرفی: جس کو اہل عرف نے نقل کیا ہو، جیسے: دابۃ، یہ اصل میں زمین پر چلنے والے ہر جاندار کے لیے استعمال ہوتا تھا، لیکن عرف میں چوپائے کے لیے مشہور ہو گیا۔

۲۔ منقول شرعی: جس کو اہل شرع نے نقل کیا ہو، جیسے: صلوٰۃ، یہ پہلے دعا کے لیے وضع کیا گیا تھا، بعد میں اہل شرع نے اسے ارکان مخصوصہ (یعنی نماز) کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا، اب یہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

۳۔ منقول اصطلاحی: اسے خاص لوگوں نے نقل کیا، جیسے: فعل، اس کا معنی تھا: جس کو فاعل کرے وہ فعل ہے، بعد میں اہل نحاۃ نے اس کی اصطلاحی تعریف: ایسا لفظ جو اپنے معنی پہ بذاتِ خود دلالت کرے اور تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ بھی اس میں پایا جائے، جیسے: ضرب، یضرب۔

6۔ **حقیقت**: وہ اسم ہے جو معنی موضوع لہ میں استعمال ہو، جیسے: اسد، جب حیوان مفترس کے لیے استعمال ہو تو یہ حقیقت ہے۔

7۔ **مجاز**: وہ اسم جو اپنے معنی موضوع لہ کے غیر میں استعمال ہو، جیسے: اسد، جب یہ رجل شجاع کے معنی میں استعمال ہو، تو مجاز۔

اقول: **اسم کی تقسیم**:

معنی کا معین مشخص ہونا: مطلب یہ ہے کہ وہ معنی افرادِ کثیرہ پر صادق آنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، اور معنی کے معین مشخص نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی افرادِ کثیرہ پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

بعض لوگوں کا گمان ہے کہ ناطق اور فصیح جیسے الفاظ اور سیف اور صارم جیسے الفاظ مترادف ہیں۔

دلیل: یہ دونوں متحد فی المصداق ہیں، اس لیے دونوں مترادف ہوئے۔

مرکب کی اقسام: دو قسمیں ہیں (مرکب تام۔ مرکب غیر تام)۔

﴿1﴾۔ **مرکب تام**: اگر مرکب پہ سکوت کرنا صحیح ہو تو وہ مرکب تام ہے، جیسے: زید قائم۔

﴿2﴾۔ **مرکب غیر تام**: اگر مرکب پہ سکوت صحیح نہ ہو تو وہ مرکب غیر تام ہے، جیسے: غلامُ زید۔

مرکب تام کی اقسام: دو قسمیں ہیں (قضیہ۔ انشاء)۔

1۔ **قضیہ**: وہ مرکب تام جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو، جیسے: زید قائم۔

2۔ **انشاء**: وہ مرکب تام جو صدق و کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو، جیسے: اضرب۔

انشاء دو حال سے خالی نہیں: یا طلبِ فعل پہ دلالت وضعیہ کے ساتھ دال ہوگا یا نہیں،

1۔ اگر انشاء: طلبِ فعل پہ دلالت وضعیہ کے ساتھ دال ہو تو پھر تین حال سے خالی نہیں:

یا تو استعلاء سے ملا ہوگا، یا خضوع کے ساتھ ملا ہوگا، یا تساوی کے ساتھ ملا ہوگا۔

اگر استعلاء سے ملا ہو تو: امر ہے، جیسے: اِضرِبْ۔ اگر خضوع کے ساتھ ملا ہو تو: دعا اور سوال ہے۔ اگر تساوی سے ملا ہو تو: التماس ہے۔

2۔ اگر انشاء: طلبِ فعل پہ دلالت وضعیہ کے ساتھ دال نہ ہو تو: تنبیہ ہے۔

تنبیہ: تمنی، ترجی، تعجب، قسم اور ندا سب کو شامل ہے۔

امر: وہ انشاء ہے جو علی سبیل الاستعلاء طلبِ فعل کے لیے موضوع ہو۔

نھی: وہ انشاء جو علی سبیل الاستعلاء کفِ نفس عن الفعل کے لیے موضوع ہو۔

تمنی: کسی شے کے حصول کو علی سبیل المحبۃ طلب کرنا ہے (اس میں خواہش کی گئی شے کا حصول ممکن ہونا شرط نہیں)۔

ترجی: کسی ممکن شے کے حصول کو علی سبیل المحبۃ طلب کرنا ہے۔

استفہام: وہ انشاء جو طلبِ فہم پر دلالت کرے۔

ندا: وہ انشاء جو توجہ طلب کرنے کے لیے موضوع ہو۔

تعجب: وہ انشاء جو تعجب کے لیے موضوع ہو۔

﴿2﴾۔ **مرکبِ غیر تام** کی اقسام: 2 ہیں (مرکب تقییدی۔ مرکب غیر تقییدی)۔

(۱)۔ مرکب تقییدی: وہ مرکب غیر تام ہے جس کا جزِ ثانی جزِ اول کے لیے قید ہو، جیسے: غلام زید۔ حیوانِ ناطق۔

(۲)۔ مرکب غیر تقییدی: وہ مرکب غیر تام ہے جس کا جزِ ثانی جزِ اول کے لیے قید نہ ہو، جیسے: بزید۔

مرکب غیر تقییدی: اسم اور ادات سے مرکب ہو، جیسے: فی الدار۔ یا فعل اور اداۃ سے مرکب ہو، جیسے: قد ضرب۔

عَلَم کی وجہ تسمیہ: علم کا معنی: علامت۔ اور ایسا لفظ (جس کا ایک معنی ہو اور وہ معنی معین مشخص ہو) چونکہ اپنی ذات معین پر دال اور علامت ہوتا ہے، اس لیے اسے علم کہتے ہیں (اہل نحاۃ اسے: عَلَم اور اہل مناطقہ اسے: جزئی حقیقی کہتے ہیں)۔

متواطی کی وجہ تسمیہ: یہ تواطو سے مشتق ہے، جس کا معنی: موافقت ہے، چونکہ اس کلی کے افراد معنی عام کے صادق آنے میں باہم برابر اور موافق ہوتے ہیں، اس لیے اسے متواطی کہتے ہیں، جیسے: انسان (اس کے افراد خارجیہ کثیرہ ہیں)، اور شمس (اس کے افراد ذہنیہ کثیرہ ہیں) اور یہ لفظ ان سب پر برابر صادق آتا ہے۔

مشکک: اگر افراد برابر نہ ہوں بلکہ اس کا حصول بعض میں اولیٰ واقدم اور اشد ہو بعض آخر سے تو اسے مشکک کہتے ہیں۔

تشکیک: اس کی تین قسمیں ہیں (تشکیک بالاولویت۔ تشکیک بالاولیت۔ تشکیک بالاشدیت۔ تشکیک بالازیدیت)۔

۱۔ تشکیک بالاولویت: کلی کا صدق: بعض افراد پر اولیٰ وانسب اور اتم واثبت ہو، دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی بنسبت، جیسے: وجود، اس کا صدق واجب تعالیٰ کے لیے اولیٰ وانسب ہے، ممکنات پر صادق آنے کی بنسبت۔

۲۔ تشکیک بالاولیت: کلی کا صدق بعض افراد پر مقدم اور دوسرے بعض پر مؤخر ہو، جیسے: والدین کا وجود، اولاد سے مقدم ہے۔

۳۔ تشکیک بالاشدیت: کلی کا صدق بعض افراد پر کیفیت کے اعتبار سے زیادہ ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی بنسبت، جیسے: سفیدی اس کا صدق: برف پر زیادہ ہے ہاتھی کے دانت کی نسبت۔

۴۔ تشکیک بالازیدیت: کلی کا صدق بعض افراد پر کمیت کے اعتبار سے زیادہ ہو دوسرے بعض افراد سے، جیسے: دودھ، 2 کلو دودھ کا زائد ہونا ہے 1 کلو دودھ پر۔

مفرد کی تقسیم: (لفظ کی پہلی تقسیم: نفسِ لفظ اور نفسِ معنی کے اعتبار سے تھی، اور دوسری تقسیم: دوسرے لفظ کے اعتبار سے ہے): ہر لفظ کی دوسرے لفظ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: مرادف۔ مباین۔

وجہ حصر: جب ایک لفظ کی دوسرے لفظ کی طرف نسبت کی جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں ایک معنی میں متفق ہوں گے یا مختلف،

1۔ مرادف: اگر دونوں متفق ہوں تو ان کو مترادفین کہتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک لفظ دوسرے کا مرادف کہلاتا ہے، اور اس نسبت کو ترادف کہتے ہیں، جیسے: لیث اور اسد۔

2۔ مباین: اگر دونوں مختلف ہوں تو ان کو متبائنین کہتے ہیں، ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مباین کہلائے گا اور اس کے درمیان نسبت کو تباین کہتے ہیں، جیسے: انسان اور گھوڑا۔

اقول: مرادف کی وجہ تسمیہ: یہ مشتق ہے ترادف سے جس کا معنی: سواری پر ایک آدمی کا دوسرے آدمی کے پیچھے سوار ہونا، پس جب دونوں لفظ متفق فی المعنی ہوں تو گویا کہ معنی سواری ہے اور دونوں سوار لفظ، ان کو مرادفین کہتے ہیں۔

مباین کی وجہ تسمیہ: یہ مشتق ہے مباینۃ سے جس کا معنی: جدائی، تو جب لفظ مختلف فی المعنی ہوں تو گویا کہ سواری ایک نہ ہوئی، لہذا اختلاف مرکوب کی بناء پر دونوں لفظوں کے درمیان مباینت متحقق ہوگئی، اس لیے ان دونوں کو متبائنین کہتے ہیں۔

مرکبِ تام (سکوتِ متکلم): ایسا مرکب جو مخاطب کو فائدہ تامہ دے، اس کے بعد مخاطب کو کسی شے کا انتظار نہ ہو، جیسے: زید قائم۔

مرکب غیر تام (عدم سکوتِ متکلم): ایسا مرکب جو مخاطب کو فائدہ تامہ نہ دے، اس کے بعد بھی مخاطب کو کسی شے کا انتظار ہو، جیسے: متکلم کہے: زید۔ تو اب مخاطب کو انتظار ہے کہ متکلم قائد کہتا ہے، یا قائم یا کچھ اور۔

انشاء دو حال سے خالی نہیں: ا۔ طلبِ شے پہ بالوضع دلالت کرے گا یا نہیں، اگر دلالت نہ کرے تو: تنبیہ ہے۔

اگر بالوضع دلالت کرے تو: دو حال سے خالی نہیں: ا۔ مطلوب فہم ہوگا یا غیر فہم۔

اگر فہم ہوگا تو استفہام ہے اور غیر فہم ہو تو پھر تین حال سے خالی نہیں: ا۔ مقرون مع الستعلاء ہوگا یا مقرون مع الخضوع ہوگا یا مقرون مع التساوی ہوگا، اگر مقرون مع الاستعلاء ہو تو دو حال سے خالی نہیں: مطلوب: فعل ہوگا یا عدمِ فعل۔

اگر فعل ہو تو: امر، اگر عدمِ فعل ہو تو: نہی۔

اگر مقرون مع الخضوع تو دعا اور سوال ہے اگر مقرون مع التساوی تو التماس، عرض اور درخواست ہے۔

مفہوم کی تقسیم: دو قسمیں ہیں: (مفہوم کلی۔ مفہوم جزئی)

وجہ حصر: ا۔ **جزئی**: وہ مفہوم ہے کہ اس کا نفس تصور اس کے اندر شرکت کے ہونے سے مانع ہو، جیسے: ھذا الانسان۔ اس لیے کہ ہذیت کا مفہوم جب عقل میں حاصل ہوتا ہے تو اس کا نفسِ تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہوتا ہے۔

۲۔ **کلی**: وہ مفہوم ہے کہ اس کا نفسِ تصور اس کے اندر شرکت ہونے سے مانع نہ ہو، جیسے: انسان۔ اس لیے کہ اس کے مفہوم کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہے۔

واللفظ: کلی اور جزئی ہونا: معنی کی صفتیں ہیں، بعض اوقات تبعاً و بالعرض ان کو لفظ کی صفت بنا دیتے ہیں، جو ان (جزئیت اور کلیت) پر دلالت کرتا ہے، جیسے: افراد و ترکیب: حقیقت میں لفظ کی صفتیں ہیں، لیکن بعض اوقات انہیں معنی کی صفت بنا دیا جاتا ہے، جیسے: الكلمة: لفظ وضع لمعنى مفردٍ۔

معانی کی تقسیم:

1۔ **معانی مفردہ**: وہ صورِ ذہنیہ جن کو الفاظِ مفردہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

2۔ **معانی مرکبہ**: وہ صورِ ذہنیہ ہیں جن کو الفاظِ مرکبہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

مفہوم: مفہوم وہ چیز ہے جو عقل میں حاصل ہو۔ **تقسیم**: مفہوم کی دو قسمیں ہیں (مفہوم جزئی۔ مفہوم کلی)

وجہ حصر: مفہوم دو حال سے خالی نہیں، اس کا نفسِ تصور متصور ہونے کی حیثیت سے اس میں وقوعِ شرکت سے مانع ہوگا یا نہیں،

1۔ اگر مانع ہو تو جزئی ہے، جیسے: ھذا الانسان (مخصوص انسان) اس لیے کہ ھذیت کا مفہوم جب عقل میں حاصل ہوتا ہے تو عقل اس کے نفسِ تصور کے اعتبار سے اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہے،

2۔ اور اگر مانع نہ ہو تو کلی ہے، جیسے: انسان، کہ جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہوتا ہے تو عقل اس کے نفسِ تصور کے اعتبار سے اس

کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں۔ مقصود: کلیت وجزئیت کا دارومدار: وجودِ عقلی پر ہے۔

کلی: وہ مفہوم ہے جس میں صدق علی کثیرین ممتنع نہ ہو۔ **جزئی**: وہ مفہوم ہے جس میں صدق علی کثیرین ممتنع ہو،

کلی کی وجہ تسمیہ: موقوف ہے دومقدموں پر:

1۔**مقدمہ اولیٰ**: کلی عام طور پر اپنی جزئی کا جز ہوتی ہے، اور جزئی کلی کا کل ہوتی ہے، جیسے: انسان۔ یہ اپنی جزئی (زید) کا جزء ہے، کیونکہ زید ماہیت انسانی مع التشخص کو کہتے ہیں، لہذا انسان زید کا جز ہوا، اور زید کل ہوا۔ اسی طرح حیوان۔ یہ اپنی جزئی (انسان) کا جزء ہے، کیونکہ انسان: حیوان ناطق کو کہتے ہیں، لہذا حیوان: انسان کا جز ہوا، اور انسان: حیوان کا کل ہوا۔ اسی طرح جسم۔ یہ اپنی جزئی (حیوان) کا جز ہے، کیونکہ حیوان: جسم نامی متحرک بالارادہ کو کہتے ہیں، لہذا جسم: حیوان کا جز ہوا، اور حیوان: جسم کا کل۔ تو ثابت ہو گیا کہ کلی عام طور پر اپنی جزئی کا جز ہوتی ہے، اور جزئی اپنی کلی کا کل۔

2۔**مقدمہ ثانیہ**: کسی شے کا کلی ہونا جزئی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور جب جزئی کا کل ہونا ثابت ہو چکا تو گویا کہ وہ شئی (کلی) جو منسوب الی الجزئی ہے، گویا وہ منسوب الی الکل ہوئی، اور جو منسوب الی الکل ہو وہ کلی ہوتی ہے، یعنی جو شئی کل (جزئی) کی طرف منسوب ہو، وہ کلی ہوتی ہے اس لیے اس شئی کو کلی کہتے ہیں۔

جزئی کی وجہ تسمیہ: موقوف ہے دومقدموں پر:

1۔**مقدمہ اولیٰ**: جزئی عام طور پر اپنی کلی کا کل ہوتی ہے، اور کلی اپنی جزئی کا جزء۔

2۔**مقدمہ ثانیہ**: کسی شے کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور کلی کا جزء ہونا ثابت ہو چکا تو وہ شی (جزئی) جو منسوب الی الکلی ہے، وہ منسوب الی الجز ہوگی، اور منسوب الی الجز جزئی ہی ہوتی ہے، اس لیے اس شی کو جزئی کہتے ہیں۔

نوع: وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایک فرد یا ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں۔

نوع کی اقسام: دو قسمیں ہیں (نوع متعدد الاشخاص۔ نوع غیر متعدد الاشخاص)

1۔نوع متعدد الاشخاص: وہ نوع جو ماھو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں اعتبار سے بولی جائے، یعنی اگر اس کے کثیر افراد کو لے کے ماھو کے ذریعے سوال کریں یا ایک فرد کو لے کر، تب بھی جواب میں وہی نوع آئے، جیسے: انسان، یہ کئی افراد (زید، بکر، عمر) پر بھی بولا جاتا ہے اور ایک (زید) پر بھی۔ (خصوصیت اور شرکت دونوں کے اعتبار سے)۔

2۔نوع غیر متعدد الاشخاص: وہ نوع جو ماھو کے جواب میں صرف خصوصیت کے اعتبار سے بولی جائے، شرکت کے اعتبار سے نہ بولی جائے، جیسے: شمس، چونکہ خارج میں اس کے کثیر افراد نہیں، بلکہ ایک ہی فرد ہے، لہذا ایک فرد کو لے کر ہی ماھو سے سوال کریں گے تو جواب: شمس ہی آئے گا۔